

В.В. Лазарев

## ОБ ОСМЫСЛЕНИИ В.В. ЗЕНЬКОВСКИМ ПРОБЛЕМЫ ЗЛА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

**Аннотация:** в статье о конструктивных разработках проблемы «зла» В.В. Зеньковским, историком философии и участником философского процесса, разбираются следующие вопросы. Все ли в проступках у человека свое? Является ли свободой произвол? Является следование Божьему зову принудительным? О реальности зла. Абсолютно ли зло? Преодолимо ли оно? Диалектика отношения к злу. О целостном мировоззрении и органичном синтезе в монодуализме.

**Ключевые слова:** философия, добро, зло, дуализм, монодуализм, этика, вера, органический синтез, Зеньковский, свобода.

### **Проблема нарастающая и все более актуальная**

**П**ротивоположность добра и зла составляет основную предпосылку всех этических учений. Откуда появилось зло? Какова его сущность? Преодолимо ли оно? На протяжении всей истории философии ставились эти вопросы. В ходе развития отечественной мысли эти вопросы поднимались постоянно, что нашло отражение и в самом известном из трудов Василия Васильевича Зеньковского (1881-1962), в его «Истории русской философии», где проблема зла непрестанно привлекает внимание автора и занимает в его исследовании одно из центральных мест. Зеньковский связывает эту проблему с наиболее значительными и острыми моментами в развитии русской религиозной философии и подробно анализирует постановку и пути решения ее у Гоголя и Достоевского, у Вл. Соловьева, В.И. Несмелова, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, П.А. Флоренского.

Кроме упомянутого труда все к той же проблеме возвращается он в следующих работах. «Н.В. Гоголь» (глава 7. Проблема зла у Гоголя). «Апологетика» (1957 г. В главе 7 части I характерные заголовки подразделов: Проблема зла в человеке. Объяснение зла из неведения. Объяснение зла из тяжких социальных условий. Дуалистическое решение проблемы зла. Христианское истолкование зла. Почему допущено

зло?). «Основы христианской философии» (1961-1964 гг.). Среди ряда статей, в которых Зеньковский касается интересующей нас проблемы, надо отметить эссе 1952 г. «Наша эпоха» (взгляд на решение проблемы зла в рамках православной этики).

Почему Бог, источник жизни и всякого блага, допускает страшное развитие зла, терпит те ужасы, которые от убийства Авеля Каином до наших дней наполняют смятением нашу душу? — задается вопросом Зеньковский. Наше религиозное сознание, продолжает он, мучительно переживает то, что с развитием исторической жизни зло не только не ослабевает, но, наоборот, усиливается, становясь все более утонченным и коварным. Теперь, т. е. полвека спустя после кончины В.В. Зеньковского, эта тема его «Апологетики» остается ничуть не менее актуальной.

Величайшее затруднение для всякой религиозной философии, стремящейся к целостности, заключается в объяснении противоположности добру. Если всё — от благодати Божьей, а вне Бога нет ничего, то откуда же появляется зло? Если не всё от Бога, то зло есть особое, самостоятельное начало наряду с Божественным. Всякая теодицея бьется над этой проблемой. Либо есть единство в Боге, и зло — лишь мираж, либо зло — реальное и самостоятельное начало, но тогда единство его с добром мнимое, искусственное, неорганичное, и остается существенно непримиримая двойственность добра и зла. Короче: приходится выбирать

между этическим дуализмом, с его неизбывным острейшим противоречием, и этическим монизмом, нацеленным на разрешение этого противоречия — хотя бы в в отдаленной или даже бесконечной перспективе.

В своей «Апологетике» и в «Основах христианской философии» Зеньковский спрашивает, почему человек жаждет творить зло, ищет того, чтобы расстраивать чужую жизнь, прибегает к насилию, к уничтожению других людей? Зло существует во всем мире, но только в человеке мы находим устремление к злу как таковому. Как понять наличие именно у людей жажды зла и потребность сеять страдания и испытывать от этого наслаждение? Религиозное сознание терзается этими вопросами.

Нередко встречающийся еще в наше время «этический интеллектуализм», объясняющий наличие зла неведением, сводящий зло к слабости или ограниченности ума, не выдерживает современной критики. Развитие интеллекта, прогресс знаний и рост просвещения сопровождаются не уменьшением, а ростом преступности. Вслед за Зеньковским можно с еще большим материалом для подтверждений повторить и теперь: «Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, какие не знало прежнее время. Люди просвещенные, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия... но тем страшнее, тем утонченнее формы зла, которыми так богато наше время»<sup>1</sup>.

Усмотрение причин морального зла в тяжких социальных условиях дает ограниченное объяснение недобрых побуждений у людей. Как ни важно улучшение условий жизни, оно не ведет к исчезновению ненавистей и злобы, материальная обеспеченность не устраняет потребности причинять страдания другим людям, не искореняет поползновений к преступлениям.

### ***Непоследовательности в дуалистическом подходе к добру и злу***

Почему человек стоит перед искушениями зла, перед возможностью злодеяний? Не властвует ли над ним какая-то сверхчеловеческая, космическая сила, как божественный источник зла? В древних

персидских верованиях злое божество Ариман как раз и мыслится как такая сила, сеющая зло и разрушающая все доброе, создаваемое богом добра — Ормуздом. Это есть система дуализма, дуализма добра и зла. Но дуализм в персидском сознании не доведен до конца. Зло не обладает творческой способностью, оно состоит только в разрушении и, значит, уже предполагает наличие добра, без которого разрушительная стихия зла не могла бы проявиться. Значит, зло не изначально, не первично. В персидском сознании Ариман выступает как сила лишь тогда, когда уже начала действовать сила добра. Кроме того предполагается, что Ормузд в конце концов победит и зло исчезнет. Но божество, которому предстоит быть побежденным, не есть божество в строгом смысле слова. Персидский дуализм не содержит последовательной разработки и несет в себе какую-то неясность.

Единственно удовлетворительное решение проблемы зла Зеньковский видит в христианской религии. В ней зло не признается особым бытием или сущностью. Зеньковский не затрагивает вопроса, сразу же возникающего при непризнании «зла самого по себе», зла как такового; если его нет, то не остается ли тогда ополчаться против «злых существ», подобно тому как вместо борьбы с бедностью (при предположении, что ее как таковой нет) затеяли бы борьбу с бедняками? Конечно же, Зеньковский хочет сказать, что зло — совсем не «абстракция» в номиналистическом смысле, а реальность, притом реальность (помимо прочего) вполне метафизическая. Ведь духи зла (злые ангелы) — это уже не «эмпирия», а христианская метафизика. Да и вопрос стоит не об эмпирическом наличии, не о бытии зла (есть оно или нет; в существовании его нет никакого сомнения), и даже не о причине зла, а о начале зла, о корне, об источнике.

### ***В нарушении закона есть что-то не принадлежащее человеку***

Далее, Зеньковский, в русле христианских размышлений, не принимает понятия о зле как особой «сущности», он настаивает, что зло всегда имеет личное воплощение: недоброе дело в мире творят духи зла, и по сравнению с добрыми духами реальность злых духов переживается острее. Настороженность, тревогу и опасения вызывают ангелы зла, демоны зла. Но реальность зла вторична, и потому манихейскому дуализму добра и зла не должно быть места. «Нет зла как сущности, но

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1996. С. 400.

нет и безличного зла — зло всюду живо в личном чьем-нибудь бытии»<sup>2</sup>.

Владимир Соловьев, хорошо знавший и верно передававший линию рассуждений о зле как «свободном произведении индивидуальных существ», все же прямо признавал несомненным существование зла метафизического. Поместив причину зла в свободную волю человека, Соловьев при уточнении своей мысли дал ей следующую неожиданную конкретизацию.

Индивидуальные существа не могут быть первоначальной свободной причиной зла в качестве существ физических. Они обусловлены внешней необходимостью и сами суть лишь следствия или проявления зла. Внешняя разнь их как физических существ есть прямое следствие самоутверждения, или эгоизма, который сам лежит глубже всякого материально обособленного существования субъектов. — Соловьев определенно разворачивает мысли о сверхэмпирическом зле: «Итак, зло, не имея физического начала, должно иметь начало метафизическое; производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир <...> есть неизбежное следствие греха и падения, то очевидно начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, — иными словами: первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира»<sup>3</sup>.

В Евангелии растождествлен человек и злом в нем и указывается необходимость борьбы не со «злым человеком» (важные соображения о несправедливо злом человеке нам еще придется дать), а со злом в человеке, который подвержен греховным соблазнам, о чем Зеньковский упоминает в своем перечне основ христианского понимания зла. Человек — не субъект зла, а только посредник, проводник, но в этом смысле и участник в претворении зла: «человеком грех вошел в мир» (Рим. 5, 12), через человека (через согрешившего Адама), посредством него явился грех.

Но грех вменяется самому человеку только с установлением закона (запрета, заповеди). Где есть закон, там есть признание нас вменяемыми. Преступивший закон является виновником преступления, которое есть его грех, его проступок.

Но что говорится в Евангелии о *вольном переступлении* человеком закона. Вполне ли оно *свое* в человеке? Свое — в свободно принимаемом и известном законе, а в нарушении закона есть что-то и «не свое», непонятное: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю», «а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 15, 17). В приведенном послании Павла говорится даже в более широком плане о невольном подчинении злу, о подчинении ему не только человека, но через него и природного мира: мир подчинился суете не добровольно (Рим. 8, 20). Но с другой стороны, злое опять-таки «прилежит мне», во всяком случае я выбираю и предаюсь ему: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 22-23).

Нельзя почтеть в русской религиозной философии за случайную оговорку о человеке «неисправимо злом», потому что это именно не уступка взгляду на «неизбывность зла», не исключение из правила, а принципиальное соображение. Религиозное сознание требует спасения для каждого (ибо Бог есть любовь, и его милосердие безгранично) и одновременно требует проклятия закоренелым грешникам (ибо с грехом не может быть примирения, он должен быть уничтожен в адском огне). Таков, по выражению Флоренского, «*алогический антиномизм*», уверенно усвоенный и автором «Основ христианской философии» и возымевший важное значение для русской религиозной философии, как это явствует из трудов Булгакова, Бердяева, Франка и других мыслителей этого направления. У них природа человека предстает радикально двойственной: внутренний человек в нем, духовный, оспаривается внешним человеком, живущим по плоти. «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут... А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8, 6-7, 10). Начало греховности, создающее возможность соблазнов и подверженность им, не зависит уже только от нашей

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1996. С. 174.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Соч. в 2-х тт. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 125-126.

воли, так как оно вошло в нашу природу, сделало ее двойной<sup>4</sup>.

От каждого из нас зависит, поддаваться или не поддаваться «естественным» влечениям, соблазнам нашей плотской природы. Не так сильны соблазны, как мы сами себя к ним распяем, поучал авва Дорофей. «Таков уж я по природе!» — еще может считаться хоть каким-то «объяснением» проступка, но никак не оправданием. Я закавычил слово «объяснение», потому что это объяснение проступка «природой» — мнимое, оно дает не большую ясность, чем «объяснение» повадок животных их природой, поскольку их природа в свою очередь узнается и выясняется из повадок, так что мы получаем порочный круг (проблему курицы и яйца).

Со времен Спинозы известно положение, что следование в поступках своей «природе» (натуре, складу характера, нраву) и есть свобода. Но ведь преодоление своих склонностей (тем более греховных и порочных) есть куда в большей мере свобода, по сравнению с которой «свобода» в первом случае есть скорее подчиненность природе, плененность, рабство у собственной природы.

Нам важно здесь подчеркнуть, что человек волен выбирать и решать, в котором из направлений — к добру или к злу — предпринимать действие, какое из них осуществить, сделать действительным. И если мы спросим теперь, почему же зло должно быть признано реальным, то ответ будет в данном случае такой: потому что зло реализовано (нами ли, через нас ли), претворено в действительность.

Но реализуемо то, что так или иначе (в возможности, в потенции, скрыто, в неявном виде) уже существует. Откуда оно берется? «Если оно из добра, — рассуждал Вл. Соловьев, — то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое начало помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего осуществления? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом?»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Не точнее ли говорить, пожалуй, не об одной двойственной природе, а о «двух природах», несовместимых, но каким-то образом совмещающихся в человеке? Привлекаемый в аналогичных случаях образ двуликого Януса оказывается не в помощь решению, потому что сам заключает в себе ту же неясность: две природы в одном человеке или одна двойственная?

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 547.

Проблема зла мучила Соловьева всю жизнь и приняла в последние годы его жизни особо острый характер. Все последующие искания русской религиозно-философской мысли связаны с его влиянием. Зеньковский сознательно включает и себя в эту традицию. При всей присущей ему полемичности и своеобразном видении он органично вписывается в круг тех отечественных мыслителей, которые с разных сторон интенсивно разрабатывали интересующую нас проблему.

### **Объяснение распада с Богом — то же ли, что оправдание?**

Зеньковский задается вопросом: почему Бог терпит такое страшное развитие зла на земле, какое мы наблюдаем вокруг нас, почему Он не пресекает его? Ответ Зеньковского, как и Соловьева, заключается в понятии свободы. Человек волен выбирать. Свобода предполагает предстояние выбору между альтернативными направлениями решения<sup>6</sup>.

В этическом контексте из понятия свободы вообще или из понятия истинной свободы нередко исключают произвол (аргумент: произвол, «поступаю как заблагорассудится», — это в конечном счете подчиненность природной детерминированности, несвобода). Зеньковский в своей религиозной философии держится иного взгляда. Свобода только тогда и свобода, когда она безгранична, когда человек может идти против Бога. Его свобода в преданности Богу может окончательно созреть через несчастный отрыв от Бога. Человек должен пройти испытания, чтобы свобода его окрепла.

Это совсем не равнозначно утверждению, что грех благостен («не согрешишь, не покаешься») или что «человек не может не грешить» (Августин), — такое положение означало бы, что человек не свободен. Как в таком случае можно было бы говорить об ответственности? Ответственность предполагает свободу, свободу выбора. А где же у человека свобода выбирать, если он «не может не грешить»?

Зеньковский остерегается безоговорочно принимать причинные или логические объяснения богоотступничества, ибо он видит, что такие объ-

<sup>6</sup> Было бы несовместимо с Божественной любовью ущемление свободы человека, созданного по образу Божьему. Опираясь на свое всемогущество, говорит В.И. Несмелов, Бог, без сомнения, мог бы воспрепятствовать грехопадению первых людей, но Он не желал подавлять их свободу, ибо не подобает божеству искажать собственный свой образ в человеке.

яснения делаются с целью (часто подсознательной) оправдать отпадение человека от Бога. Вместе с тем он не считает, что объяснять — тем самым уже значит оправдывать. Выправляя цепочку связей (которую находим, например, у Франка): «объяснить зло — тем самым обосновать его — и, стало быть, оправдать», — Зеньковский вводит существенное уточнение. Конечно, «обосновать» зло, значит показать его внутреннюю необходимость или неизбежность, т.е. оправдать; но разве «объяснение» зла, богоотступничества, непременно должно быть его «обоснованием»?<sup>7</sup>. А обоснование, — продолжим риторический вопрос, — «оправданием»? Разве выявление и обоснование эмпирической или рациональной необходимости тем самым уже является и моральным оправданием?<sup>8</sup>.

Под отступлением от Бога разумеется распадение со свободой во Христе и со Христом. Предаваясь страстям, эту христианскую свободу можно и в самом деле утратить. Иные думают, что свобода духа в том и состоит, чтобы отдаваться во власть нашим влечениям, следовать стихийным движениям, всему, что «естественно» (всему, что соотносимо с человеческой природой). Это совершенно

<sup>7</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 467-468.

<sup>8</sup> Вспомним о «слезинке ребенка» и «возвращении билета Богу» Иваном Карамазовым. «С «частной» точки зрения, — пишет Бердяев, — слезинка ребенка не может быть оправдана. Замученный ребенок — бессмысленная жертва, вызывающая протест против мира, а в конце концов и против Бога. Но жертвы и страдания могут быть оправданы, если видеть ту глубину всякого существа, на которой судьба национальная, историческая и мировая есть его собственная судьба». Вот к пониманию чего многие в поисках оправдания мучений и жертв безотчетно влекутся; но, встретившись с той глубиной, на которую указывает Бердяев, принять ее не могут (может быть, по моральным соображениям, не возвысившись до религиозного понимания в бердяевском смысле). Важно подчеркнуть: не отвергают, признают как факт. Но не приемлют, предпочитая остаться при неотомщенных слезинках ребенка, при страстном нежелании оправдывать подобные мучения, хотя бы такое упорство и было названо, вслед Бердяеву, лишь «частной» точкой зрения, и хотя бы даже действительно было частной точкой зрения. А она — просто человеческая точка зрения, отличная от Божественной. Бог-то может быть и простит негодяя. Бердяев верит: простит (хотя прощение — не есть оправдание). Но человек не Бог и по-человечески не может, да и не должен простить. Должен не прощать. Иван Карамазов не отвергает Бога, он только билет в царство Божие почтительно возвращает. Единство с Богом — не то же, что растворенность и исчезновение; иначе какое же единство в Богочеловечестве? Единство человеческого мира с Божественным остается, а вот примиренности и успокоенности не получается в этом единстве.

неверно и далеко от свободы во Христе, считает Зеньковский. «Стихийная» свобода, свобода без Бога не дает творчества и обычно ведет к злу.

Такая «свобода» есть подчиненность природным детерминациям. Является ли она вообще свободой? И где же здесь свободная воля, если естественная необходимость — совсем как неотвратимая судьба, как рок, — согласных ведет, несогласных тащит? Обсуждая этот вопрос, Зеньковский обнаруживает среди неожиданных парадоксов у Вл. Соловьева утверждение, что этика вполне совместима с детерминизмом, что добро не является предметом произвольного выбора, что выбор добра «бесконечно определен». Иначе говоря, свобода (от детерминированности) проявляется лишь в иррациональном акте выбора зла. *Нравственная ли это свобода?*<sup>9</sup>.

В историческом плане, как и в индивидуальном, со свободой и необходимостью у Соловьева получается странность: движение истории по путям добра детерминировано (выбор добра «бесконечно определен»), по путям же зла, наоборот, — свободно. В отношении к злу в человеке Соловьев отводит значительное место началу свободы, а в отношении к путям добра детерминизм сохраняет у него свою силу. И далее, если, по мысли Соловьева, так называемой свободы воли (собственно: произвольного выбора) нет в нравственно ориентированных поступках, и если, наоборот, в отвержении нравственных начал как раз и проявляется свобода воли, то, очевидно, заключает Зеньковский, что эта свобода воли, как свобода от нравственности, сама является злом или порождением зла<sup>10</sup>.

Соловьев не отвергает существования такой свободы, он говорит только, что она не является нравственной свободой, но находит ее (исключаемую им из нравственности) даже необходимой

<sup>9</sup> «Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе (заметим: Соловьев не говорит «на рациональной свободе», которая не то же, что «разумная»), или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор». (Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 117). Другое дело, что она (иррациональная свобода произвольного выбора, т.е., по Соловьеву, «нравственная несвобода»), все же принимается во внимание и учитывается (хотя и отрицательно, т.е. признается за свободу, но так сказать, со знаком «минус») в круге нравственных отношений к жизни и в этическом подходе к проблеме зла.

<sup>10</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 70. См. также: Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 115, 118.

для (ради) нравственности. Ибо какая же была бы без нее свобода нравственного выбора? Утратила бы смысл воля к добру. Оставалось бы только послушно следовать необходимости, покорствоваться божественному повелению. «Представляя себе <...> человека как безусловно определенного божественным произволом (лучше бы сказать: божественным произволением. — В.Л.) и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его (положительной. — В.Л.) свободы»<sup>11</sup>.

Н. Бердяев отмечает «основное противоречие» у Соловьева: «Соединение человечества и Божества, достижение Богочеловечества можно мыслить только свободно, оно не может быть принудительным, не может быть результатом необходимости. Это Вл. Соловьев признает, и вместе с тем богочеловеческий процесс, который приводит к Богочеловечеству, для него, как будто бы, есть необходимый, детерминированный процесс эволюции. Проблема свободы не продумана до конца»<sup>12</sup>.

Что значит, к примеру, решаться следовать Божественной воле, поступать в согласии с нею? Будет ли это означать отказ человека от «своей» воли в пользу Божественной? Станет ли последствием такого выбора утрата свободы? Христианство осмысляет слова «да будет воля Твоя» не как «отказ» от личной свободы или устранение ее Высшей волей. Свобода выбора и автономия личности сохраняется в этом «да будет!». Свободная воля может сказать и «да не будет!». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на *призыв* божественной Воли. «Да будет» — это я сам решаю и избираю путь, и только такой ответ нужен Богу. В словах «да будет воля Твоя» заключается не одна воля, а сочетание двух волей. Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю, но не как рабы, не как наемники, а как *друзья и сыны*. Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух волей и двух свобод. От Отца, от иерархически высшего, исходит *призыв*. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении<sup>13</sup>.

### Диалектика отношения к злу

...Моральное зло — не продукт натуральной или логической необходимости, его источник (как и добра) — свобода. И только через нее можно преодолеть зло, притом не без помощи свыше. Раз так, приходится признать *парадоксальный антиномизм*: «Свобода — источник зла. Зло преодолевается свободой». Но не так уж парадоксальным выглядит пояснение этого: «Клин выбивают клином». Мы имеем дело не с «путаницей» у

Соловьева, а, как верно толкует Бердяев, с диалектикой самой свободы. «Свобода может быть и противлением осуществлению Богочеловечества, может быть и искажением <...> Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. У Вл. Соловьева богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию»<sup>14</sup>.

Характеру свободы должен соответствовать и подход к ней, диалектическая установка в этике. Бердяев обосновывает этот взгляд: этика должна признать до конца, что пока существует различие добра и зла, а следовательно, наше постороннее добро, необходима борьба, неизбежно столкновение противоположных начал и сопротивление, т. е. упражнение и закаливание (укрепление, «возмужание») человеческой свободы. «Абсолютное добро и абсолютное совершенство вне Царства Божьего превращает человека в автомат добра, т. е., в сущности, отрицает нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна без свободы духа. Поэтому к злу определяется двойное отношение: к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может»<sup>15</sup>.

Бердяев считает, что и само зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно имеет совершенно лишенный сущности, негативный характер, проявляющийся в искажении и вырождении бытия. (И тем самым не устраняется, а в снятом и сохраненном виде удерживается первоначальное простое толкование Соловьевым зла как лишения добра). С другой стороны, мы не можем не приписать ему и позитивного смысла, поскольку оно дает стимул к совершенствованию

<sup>11</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 120.

<sup>12</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 196.

<sup>13</sup> См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994. С. 105, 106, 176, 199-200.

<sup>14</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. С. 196.

<sup>15</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. С. 175.

жизни. Антиномическую природу зла можно уяснить еще и по-другому: с одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой, оно есть также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления искушений небытия<sup>16</sup>.

Если же будем рассуждать о торжестве добра в терминах причинности, закономерности, неизбежности, если поруку окончательной победы добра станем искать в рациональных основаниях, то мы опять не выйдем за рамки детерминистской мифологемы об объективной необходимости наступления царства Божия, осуществимость которого не находит ручательства ни в каком нашем «обосновании», здесь нужна только вера.

Ибо, как наводилось уже на мысль о противоположном этому детерминистскому подходу, о волюнтаристском решении вопроса о борьбе со злом, то ведь и этот путь (а он тоже — насильственно навязывающий добро) может оказаться пагубным: «за что боролись, на то и напоролись». «Беспощадное и злое отношение к злу и злым может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг»<sup>17</sup>. Бердяев связывает с этим выход в таинственной теме, заключенной в евангельской заповеди об отношении к врагу (в статье «Кошмар злого добра» Бердяев взялся дать критическое осмысление пределов «свободы в добре»).

Вся русская религиозная философия страстно защищает тезис, что человек — не автомат добра. Он свободен к добру. Но и к злу — тоже. Что касается вопроса о том, почему Бог терпит такое страшное распространение зла на земле, какое мы теперь наблюдаем, то это вопрос понимания смысла истории. Господь желает не принудительного, а свободного обращения людей к добру. Он долго терпит (до крайности рискованное, и надемся, не бесконечное, русское долготерпение очень напоминает этот Божественный настрой), терпит в ожидании, что несчастья и страдания образумят людей, обратят их сердца к правде и добру.

Все это тема теодицеи, т.е. оправдания Бога. И хотя Бог как источник правды и добра вовсе не

нуждается в «оправдании», но тем большее значение приобретает согласование представления о Нем с теми тяжкими и скорбными недоумениями, которые терзают ум ввиду трагичности человеческой истории. Не признать ли, что глубина библейского и христианского учения о зле до конца неисследима и не может в тех или иных пунктах не оставлять для нас неясностей, так как заключенное в них содержание превышает силу нашего разума?<sup>18</sup>.

В самом деле, неужто бесконечный Божественный разум адекватно измерим конечным (а в христианских терминах — еще и греховным) человеческим разумом? Не все для нас рационально постижимо. А попытки выявить рациональное основание (или дать рациональное толкование), почему Бог допустил зло, неприемлемы в том отношении, что зачастую предполагают в теологическом плане (как и в рассмотренном выше случае с богоотступничеством — в плане антропологическом) показать необходимость его появления, вывести, дедуцировать, и нацелены на оправдание зла путем приложения нашей земной логики, нашего человеческого рассудка.

С другой стороны, отстаиваемый в категоричной форме тезис о «неисследимости» для «нашего» разума последних глубин христианского учения о зле, как считает Зеньковский, не может представляться безупречным, — он не может распространяться на все его глубины. Кое-что мы не только можем знать о них, но и обязаны знать. Даже настаивая на релятивности добра и зла («нет худа без добра», «рядом с добром уживается зло», и т. п.) или по ошибке принимая зло за добро, мы исходим из признания безусловного их различия и из нашей безусловной способности различать их. На этом зиждется и мораль, и учение о морали.

Зло — не просто недостаток нашей пронизательности в познании истинной сущности добра. И само по себе зло далеко не столь уж ничтожно, чтобы им можно было пренебречь и устраниваться от борьбы с ним. Иначе пришлось бы согласиться с пораженческой толстовской версией христианства, с ее квиетистским учением о непротивлении. Общая почва расхождений наших религиозных философов с толстовством обнаруживается в признании реальности зла. Случается, конечно, что какое-то зло оказывается плодом воображения или дыркой от бублика, но не о таком зле речь.

<sup>16</sup> См. в статье: Н. Бубнов. В журнале «Звезда». 1993. № 9. С. 152.

<sup>17</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. С. 292.

<sup>18</sup> См.: Зеньковский В.В. Апологетика. С. 408.

Вот как представил нам Вл. Соловьев в «Трех разговорах» точку зрения Толстого устами Князя, участника диалога. Мир управляется добрым и разумным началом, и происходит в мире может только то, что согласно с этим началом, т. е. с волей Божией. Князь отмечает возражение, что такой вере противоречит вполне ощутимое наличие зла в мире, — это всего лишь наше субъективное представление, и воля Божья совсем не обязательно должна быть созвучна человеческим представлениям о добре и зле.

Нетрудно заметить, что при отсутствии у людей верного критерия для различения добра и зла, представленное в «Трех разговорах» Князем этическое учение Толстого лишилось бы собственного основания и оказалось бы несостоятельным. И как же можно было бы при смутном представлении о действительности зла рассуждать о добре и в Боге, и в мире, и вместе с тем утверждать, что зла, дескать, нет и потому с ним не нужно бороться?

Персонаж диалога, выражающий точку зрения самого Соловьева, в противовес утверждению о ничтожности или иллюзорности зла, решительно заявляет о неотвратимой реальности его: оно действительно существует, и выражается оно не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении ему. Действенном и агрессивном<sup>19</sup>.

Обозначим некоторые важные аспекты понимания зла, прочно усвоенные философией со времен Соловьева. Не будучи причинами преодоления зла, они все же представляют собой некоторого рода предпосылки или условия (положительные или отрицательные) для такого продвижения. Зло, конечно, реально, но это еще не означает непреодолимости его. Реальность его — вторичная. Зло действительно, но действительность его негативная, не творческая, а деструктивная, разрушительная, предполагающая добро, против которого она направлена.

Кроме того, деятельность зла ведет в последних напряжениях к его же самоотрицанию (о чем постоянно напоминает Вл. Соловьев). Хотя с этим не вполне увязываются некоторые другие стороны его

концепции зла. Но здесь у Соловьева подразумевается, видимо, не зло вообще, а только некоторые его проявления, ибо самоотрицание их, как зла, не равнозначно исчезновению также и других его проявлений. Тождественно ли самоотрицание зла утверждению и торжеству добра? Вопрос остается открытым. Самоотрицание какого-нибудь определенного зла может вести к замещению его другим, новым злом.

Само по себе утверждение о реальности зла еще ничего не говорит нам ни о его извечности или временности, ни о происхождении его, ни о возможности или невозможности преодоления. В положениях Соловьева о зле заключена некоторая неопределенность и недоговоренность, что объясняется, на мой взгляд, осторожностью и осмотрительностью в поисках решений.

### Об органическом синтезе

В русской философии после Соловьева поднимается целый комплекс мировоззренческих вопросов, касающихся прежде всего этического монизма. Соловьев задал проблематику органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. Зеньковский считает, что философ не сумел достичь синтеза, к которому упорно стремился, и часто подчеркивает дуализм в его построениях. Систему Соловьева он называет модернизированным пантеизмом, удерживающим в себе совсем неорганично метафизическую двойственность. Метафизика всеединства указывает путь и ведет Соловьева к монизму, но не приводит (мир выступает у него только «становящимся Абсолютом»<sup>20</sup>).

После Вл. Соловьева отечественные мыслители со всей серьезностью включаются в обсуждение

<sup>19</sup> См.: Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. М., 1988. С. 727. Но безусловно в этом же русле, как, например, у Бердяева, следуют и жесткие ограничения, не позволяющие приписывать злу субстанциальный статус: «Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытия, зло есть творение, отпавшее от Бога и обоготворившее себя и свои силы. Все эмпирические формы зла — смерть, болезнь, нужда, рабство, убийство, злоба, ненависть явились в мир из этого источника» (Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 180).

<sup>20</sup> «Словесно Соловьеву удается всюду сводить концы с концами, но реальный синтез ему не удастся», — заключает Зеньковский (Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 77). Почти то же говорит о Соловьеве Бердяев: Соловьев непрестанно стремился к синтезу, к целостности, но в нем самом целостности не было (Бердяев Н.А. Русская идея. С. 191). Но по-моему, и становление, и стремление, — этим уже сказано немало. А нерасчлененная целостность его исходной философской интуиции? Да и сам же Бердяев добавляет там же: «У Вл. Соловьева была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося <...> Интуиция всеединства делает Вл. Соловьева универсалистом по своей основной направленности».

напряженного отношения между этическим монизмом и дуализмом и пытаются установить надлежащее сочетание того и другого. Связь между ними возможна либо на монистической основе, либо на дуалистической. Русская философия, по крайней мере по целеполаганию, склоняется к первому решению, но в не простом его варианте.

Зеньковский уделяет этой тенденции пристальное внимание и в «Истории русской философии» и в «Основах христианской философии» пытается дать критическое и одновременно конструктивное рассмотрение вопроса: как преодолеть недостатки и противоречия в каждом из подходов и удержать положительное содержание их обоих. Он тонко выявляет множество пороков дуализма, однако совсем не с целью тут же перейти на точку зрения монизма, в котором недостатки опять-таки не означают необходимости расстаться с монизмом и впасть в дуализм. Зеньковский критикует ту и другую точку зрения — совсем не для того, чтобы расстаться с ними обеими и остаться ни с чем. Он приходит к коренному моменту в христианском восприятии мира, помогающему уяснить антиномичность в нем и избежать крайностей в истолковании. «Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. Наличие одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на одностороннем его понимании (или «все в мире хорошо», или «все в мире плохо»). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие трагизма в мире. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен). Ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть). Мир, трагически воспринимаемый нами, безмолвно говорит нам о том, что он жаждет спасения, жаждет избавления от «рабства тления»»<sup>21</sup>.

Таким образом, дается заявка на решение. Для Зеньковского важно не столько окончательное решение проблемы сочетания монизма и дуализма, сколько путь решения, приближение к окончательному решению, которое, однако, отодвигается

в неопределенную даль и представляет собою задание, бесконечную задачу. Но в этом отношении сам он стоит всецело на критикуемой им позиции Булгакова, Бердяева, Франка, — не достигая, как и они, того, чего взывает от них.

### **Ориентир и путь монодуализма**

При необходимости признать реальность зла, не разрушая при этом идеи всеединства, русскими мыслителями выдвигается идея монодуализма. Это означает принятие монизма, не отвергающего дуализм, а включающего его в единство более сложное. Такое единство не должно быть понимаемо в смысле безусловной релятивизации добра (что вело бы к разрушению этической сферы). Монодуализм не пессимистичен в вопросе о преодолении зла. По Булгакову, в будущем эоне начнется обращение (даже сатаны) к Богу. Здесь открывается возможность конца сатанизма. Сатанизм исчерпаем — таков онтологический постулат метафизики всеединства, но он, по Булгакову, есть «тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению»<sup>22</sup>. Сходным образом Франк, подойдя к теме зла, «по существу отступил перед ней» как «абсолютно неразрешимой» для него «тайной». По его мнению, теодицея в рациональной форме невозможна, и попытка ее построения «не только логически, но и морально и духовно недопустима»<sup>23</sup>.

Таково видение в пределах метафизики всеединства.

Зеньковскому близок этот круг представлений. Вместе с тем он вполне отдает себе отчет, что далеко не все в них гладко, и при анализе взглядов Соловьева, Флоренского, Булгакова, Бердяева, Франка показывает, что проблема зла остается Ахиллесовой пятой в метафизике всеединства. При установлении «места» для зла никакая система монизма, считает он, не может избежать противоречия. Франку, много раз повторяющему о всеединстве как первой основе всякого знания, приходится признать «надтреснутость» самого этого единства, — сначала только в эмпирическом плане, а затем дуалистической расщепленностью охватывается и «глубина».

Сама по себе «надтреснутость» в единстве еще ничего не говорит против достоинств монизма и

<sup>21</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 205.

<sup>22</sup> Булгаков С.Н. Невеста агнца. М., 1945. С. 545.

<sup>23</sup> См.: Франк С.Л. Непостижимое. С. 539, 543, и аналогичные места в его книге «Свет во тьме».

объясняется при помощи уподоблений (есть и на Солнце пятна; кракелюры на полотне старого мастера не умаляют высокой художественной ценности его творения). Тем не менее Франк склоняется к манихейству и неумолимо приближается к Бёме: «Место безосновного первоорождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом». И еще там же в этом же духе: «Зло зарождается из несказанной бездны» (крайняя близость термина к «темной основе в Боге» у того же Бёме, на которого Франк ссылается, находя в нем «долю правды»), «бездны, которая лежит как бы на пороге между Богом и «не-Богом». Как совершенно убийственный укор этой теории зла Зеньковский приводит крайнюю нелепицу в ней: «Возврат творения к Богу через страдания совершается — как все вообще — в самом Боге»<sup>24</sup>.

От позиции монодуализма правомерно было бы ожидать органичной целостности, но у Булгакова (как и у Франка) Зеньковский находит, что его монодуализм лишь словесно уживается с дуализмом и дает только «мнимую целостность» его системе. Франк считает, что философия будто бы имеет имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность зла, и, по замечанию Зеньковского, «сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по ее существу... Тенденция преуменьшать тему зла, — добавляет Зеньковский, — вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и монодуализма)»<sup>25</sup>.

Зеньковский стремится не к отвержению монизма, включая монодуализм, а к его большей продуманности, особенно в метафизическом плане: «Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином «монодуализм», не отвечает тайне бытия»<sup>26</sup>.

Неспешно продвигаясь к монизму в форме монодуализма и разделяя с другими философами все трудности на этом пути, сам Зеньковский, как было сказано выше, все же не достигает стройного сочетания монизма с дуализмом, хотя и критикует других именно за незавершенность монодуализма или за мнимость достижения.

Не вдаваясь в подробности, я могу здесь только упомянуть, что русские религиозные мыслители, одинаково придерживающиеся монодуализма, по поводу самой этой идеи нередко и сами критикуют друг друга, выверяют и уточняют характер ее в своих построениях. Особенно остро встает у них вопрос о природе зла — Ахиллесовой пяте всякого монизма, в том числе и монодуализма. Однако при этом полагается, что сознание уязвимости в данном пункте не должно вести к отказу от дальнейшей разработки и более углубленного осмысления проблемы зла — по частям, по ступеням.

Русская религиозная философия не отстраняется от проблемы этического монизма, оставаясь при проблеме и осваивая всю ее сложность, указывает ступени и пределы ее разрешенности в различных направлениях, сама испытует новые направления, указывает на новые тупики — и для дуалистического, и для монистического подхода. Она стремится установить надлежащее сочетание (вернее, «снятие и сохранение») того и другого в идее монодуализма. Разработка ее заключает в себе свои трудности, и православные философы откровенно высказывают их, являя внутреннюю полемичность и самокритичность.

Трудность новых шагов в решении рассматриваемой проблемы в пределах монизма (включая монодуализм) состоит и в преодолении соблазна рационализировать иррациональное, и в попытках заключить тему зла в систему единства. Тому, кто придерживается принципа монодуализма, приходится продвигаться «по острию лезвия», — с одной стороны, остерегаясь преуменьшить значение зла (как это происходит, например, в логическом монизме), а с другой стороны, сохранить органичную целостность воззрения.

И если В.В. Зеньковский возражает Булгакову и Франку, что их монодуализм дает лишь «мнимую целостность системе», то историк русской философии прав только в том отношении, что монодуализм не уместается в рациональную конструкцию, в «систему», что этот взгляд шире, он сверхлогичен и включает в себя иррациональное, охватывает не постижимое. Но этот же вариант открывает возможность оптимистического решения, сокрушения зла, что предполагается «метафизикой всеединства», и составляет нерационализируемый момент, — по более жесткому выражению Булгакова, «тайну, не подлежащую дальнейшему обсуждению». А Франк (в трактате «Непостижимое») настаивает на не меньшей таинственности и иррациональности самого феномена зла в мире: «Тот факт, что мир

<sup>24</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 545, 546, 552.

<sup>25</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 466.

<sup>26</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 474.

Божий — в своей глубине божественный мир — есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, этот факт есть величайшая и самая непонятная из всех загадок»<sup>27</sup>. Франк не старается укрыться от затруднительнейшего для всякого этического монизма обстоятельства, но обнажает его как очевидное-невероятное, как факт, который следует признать и всерьез иметь с ним дело, но и как факт невероятный, потому что его не должно быть.

Монодуализм как раз и приспособлен наиболее адекватным образом осмыслять (а не только констатировать) загадочную и антиномичную для рассудка проблему зла. Сторонники этого принципа в русской религиозной философии не считают, что исчерпывающе объяснили природу зла, что с помощью принципа монодуализма преодолели все встречающиеся препятствия. Путь дальнейших поисков не закрыт.

Трезво оценивая сложившуюся ситуацию поисков, в проблематику которых Зеньковский втянут и в силу характера собственных исследовательских интересов, он и влечется к завершенному монодуализму, и одновременно опасается самой возможности завершения синтеза, остерегаясь, что такое окончательное построение претерпит судьбу мотылька, устремившегося к пламени свечи, где его ждет погибель.

Проанализировав попытки решения проблемы этического монизма, Зеньковский нигде не находит и сам не дает окончательного решения. Оно не только не осуществлено, но и не может быть осуществлено. Но возможны новые ступени решения, которыми не следует пренебрегать, имея в виду, что ни одна ступень не является окончательной.

### Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
2. Булгаков С.Н. Невеста агнца. М., 1945. С. 545.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Ростов-н/Д: Феникс, 1999.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996.
6. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988.
7. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х тт. М., Правда, 1989.
8. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
9. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское Откровение. Казань, 1901.

### References (transliteration):

1. Berdyaev N.A. Russkaya ideya // O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya. M.: Nauka, 1990.
2. Bulgakov S.N. Nevesta agntsa. M., 1945. S. 545.
3. Vysheslavtsev B.P. Etika preobrazhennogo erosa / Vstup. st., sost. i komment. V.V. Sapova. M.: Respublika, 1994.
4. Zen'kovskiy V.V. Istoriya russkoy filosofii. V 2-kh t. Rostov-n/D: Feniks, 1999.
5. Zen'kovskiy V.V. Osnovy khristianskoy filosofii. M.: Kanon+, 1996.
6. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra // Solov'ev V. S. Sochineniya v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1988.
7. Solov'ev V.S. Chteniya o Bogochelovechestve // Solov'ev V.S. Sochineniya. V 2 t. M., Pravda, 1989.
8. Frank S.L. Nepostizhimoe // Frank S.L. Sochineniya. M.: Pravda, 1990.
9. Nesmelov V.I. Nauka o cheloveke. T. 2. Metafizika zhizni i khristianskoe Otkrovenie. Kazan', 1901.

<sup>27</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Сочинения. М., 1990. С. 529.